

التصـــور المشـــائي لقضيـــة الألوهيـــة نقـــد وتحـــليل

دكتـــور

محمـــد الســـيد الجلينـــد

الأستاذ بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية

١٥٢

الله والعالم
بين الدين والفلسفة

شغلت هذه القضية عقول المفكرين قديماً وحديثاً وتباينت حولها الأراء بين اتجاه ينزع إلى المادة ويبدأ منها تصوراته الفلسفية حول قضية الله والعالم وتحديد العلاقة بينهما، واتجاه آخر ديني يبدأ مناقشة قضايا الألوهية كلها من مسلمات دينية نزل بها الوحي، وظهر بين هذين الاتجاهين اتجاه ثالث توفيقي كانت مهمته الجمع والتوفيق بين آراء المدرسة الأولى التي يمثلها أرسطو وتلامذته. والمدرسة الثانية التي يمثلها علماء الكلام في الإسلام، وكان ابن سينا والفارابي من أبرز المفكرين الذين قاموا بهذه المحاولة ... وسوف نعرض بالبحث لهذه الاتجاهات الثلاثة بشيء من الإيجاز حريصين على تتبع آراء كل فيلسوف في مصادره الأصلية قدر الطاقة في ذلك.

أ - الله والعالم عند أرسطو :

كثيراً ما تختلط آراء أرسطو بآراء أفلاطون في مسائل كثيرة، وكثيراً ما يسوق أرسطو آراءه على لسان الشخصيات التي يحاورها أفلاطون في كثير من المواقف غير أن آراء أرسطو في موضوع الميتافزيقا عموماً قد سجلها بإفاضة في مقالة اللام، وفي كتاب الربوبية، في ما بعد الطبيعة ولقد تناول كثير من المستشرقين والكتاب العرب آراء المعلم الأول بالنقد والتحليل ما بين مؤيد لها مُتَوله بها ورافض منكر لها، ولكن لم نجد من حاول المقارنة بين الموقف العقلي التجريدي والموقف الديني في هذه القضايا لنتبين منها مواقع الصواب والخطأ عند المؤيد والمعارض.

ولقد بدأ أرسطو مناقشة هذه القضية خلال تأمله في العالم من جهتين :

الجهة الأولى : ماهي المبادىء الأولى التي تتكون منها أشياء هذا العالم.

الجهة الثانية : التغير الذي يطرأ على أشياء هذا العالم. ما مصدره، ما سببه، ما غايته.

لقد تنكر أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية في تفسير الوجود فليست الموجودات الحقيقية في الطبيعة أشباحاً تقابلها مثل في عالم آخر كما قال أفلاطون، بل الوجود المادي عنده هو الوجود الحقيقي للأشياء وليس أشباحاً لها فلا يمكن أن يوجد إنسان في عالم المادة دون أن يتكون من جسم وعظم على الحقيقة لا الخيال، وإذا كانت المثل هي حقائق الأشياء

كما يـرى أفلاطـون فكيـف يمكن أن تكـون مجردة عـن المادة، وإذا قلنا بتحققهـا في المواد لأصبحت محسوسة ولم تكن مثلاً ولا حقائق.

والمحسـوسات هـي الموجودات الحقيقيـة، وليست مثـل أفلاطـون إلا معان ذهنيـة يجردها العقل من الموجودات الحسية ليحتفظ بها الذهن مجردة عن مادتها المحسوسة.

فالوجود الحقيقي عند أرسطو ليس إلا المادة وفقط وآراء أرسطو حول العالم ينبغي أن نتلمسها في مواقفه من المادة وبحوثه فيها. ويبـدأ أرسطو بحثه في المادة بالإجابة على سؤال محدد. فما هي المبادىء التي تتركب منها الأجسام المحسـوسة، هل تتركب من مادة واحدة (كالماء والهواء والنـار والتراب) فيكون من القائلين بـالوحدة، إن القول بـوحدة العنصر الذي تتركـب منه مبادىء الأجسـام يعارضه مـا نراه وتشهد بـه الملاحظة من وجـود تمايز وتغـاير بين الأشيـاء، ولا يصح القـول بأن اختـلاف مقاديـر الأشياء وكميتهـا هو سبـب اختلافهـا في الخصائص الجوهريـة التي تتميز بها الأشيـاء كما ذهب إلى ذلك أنصـار القول بالمبدأ الواحد.

وإذا كان أرسطو لا يـرضى القول بالمبـدأ الواحد فليس معنـى هذا إنه يقول بـالكثرة فليست الأجسـام الطبيعية تتركب عنـده من مواد معينة قـد اجتمعت بكميات وإضـافات متناسبـة، لأن هذا الرأي عنـده وإن فسر لنا وجود التمايـز بين الأشياء إلا أنه يبطـل وحدة الكائن فتكون الأجسـام الطبيعية كالأدوات الصناعيـة ليس لها إلا تلك الوحـدة العارضة التـي تنشأ عـن اجتماع الأجـزاء وليس لها مـن فعـل إلا ما ينشـأ عنهـا تلقائيـاً مـن تفاعـل أجزائها، والمادة وحدهـا ليست كافية لكي تفسر لنا خصائص الكـائن الحي وأفعاله، هذا الكائن الـذي يعترف له أرسطو بنـوع من الوحـدة رغم تعـدد أجزائه واختلاف وظـائفه. وينبهنا أرسطـو إلى وجوب الاعتراف بمبدأ بـاطن يحقق هذه الـوحدة ويفسر لنا مـا تعجز الطبيعة عن تفسيره [1].

يرى أرسطـو أن هناك مبـادىء أساسيـة ينبغي أن يبـدأ منها البـاحث وهـي الهيولي، الصورة، الحركة، الزمـان... هذه المبادىء الأربعة توصل إليهـا أرسطو من تفسيره لمعنى التغير والحركة التي تلحق الأشياء الطبيعية ولا تفارقها.

ذلك أن التغير عبارة عن انتقـال وحركة، فهل يمكن أن يكون هـذا الانتقال اللاحق للأشياء هو انتقال من الوجود إلى العدم أو بالعكس أم هو انتقال من الشيء إلى نفسه أو إلى ضده. وهـذه الاحتمالات كلها مـرفوضـة لدى أرسطـو لأن فرض الانتقـال من الـوجود

(١) أنظر دروس في تاريخ الفلسفة د. مدكور، يوسف كرم ص ٧٠، تاريخ الفلسفة اليونانية د. يوسف كرم ص ١٧٤.

المطلق إلى العدم المطلق أو بالعكس فرض باطل بالبداهة، والانتقال من الشيء إلى نفسه ينفي معنى التغير، وليس ممكناً أيضاً أن ينتقل الشيء إلى ضده لأن الضد لا يمكن أن يستحيل إلى الضد، وإذا بطل التغير على كل هذه المعاني لم يبق لدى أرسطو إلا معنى واحد للتغير وهو ما أشار إليه بقوله « ... فبقى أن يقال إن التغير إنما يتم من حالة يمكن أن يطلق عليها إنها وجود بمعنى ولا وجود بمعنى آخر » أي حالة وجود بالقوة وعدم بالفعل إلى حالة وجود بالفعل. فهو إذن انتقال من حالة اللاوجود بالفعل إلى الوجود بالفعل ... فهو دائماً يجرى بين ضدين لا يتحول أحدهما إلى الآخر بالضرورة. فيجب إذن أن يتعاقبا على شيء يظل ثابتاً طوال هذا التغير ويكون مقوماً للجسم ومبدأ فيه، [1] وهذا الشيء المقوم للأجسام يطلق عليه أرسطو اسم « الهيولي » وهي مادة أولى ليست متعينة أصلاً وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً، ولما كانت هذه المادة « الهيولي » غير معينة فهي إذن ليست بماهية، كما أنها لا كمية لها ولا كيفية وليست داخلة في المقولات التي هي أقسام الوجود، وهذه الهيولي إمكانية صرفة اضطر أرسطو أن يضعها ليفسر بها ظاهرة التغير العارضة للأشياء، فهي إذن عنده من مبادىء الجسم ومقومة له.

ومن خصائص الهيولي عنده أنها ليست متعينة، وبها تشترك الأجسام في كونها أجساماً وهذا يعني ضرورة البحث عن مبدأ آخر يفسر به أرسطو ظاهرة التمايز والتغاير بين الأجسام، وهذا المبدأ هو ما يسميه أرسطو بالصورة. ويعني به العلة في حدوث الآثار الخاصة بكل شيء على حدة، وعندما تتحد الهيولي بالصورة اتحاداً جوهرياً يتكون لدينا كائن واحد، وكل من هذين المبدأين (الهيولي - الصورة) ناقص بذاته كامل بغيره فكلاهما مفتقر للآخر ومتمم له، ومن هنا فإن الصورة والهيولي لا يتميزان إلا في الذهن فقط أما في الواقع فلا تنفصل إحداهما عن الأخرى، وليست هناك صورة منفصلة عن الهيولي في عالم الواقع إلا النفس الإنسانية قبل اتصالها بالبدن.

« والهيولي عند أرسطو هي الجارة اللصيقة للجوهر. وهي من هذا الوجه جوهر بمعنى ما [2] ولذلك فإنها تتمتع بمرتبة ما من مراتب الوجود ولذلك فهي تتعشق الصورة الحسية ليتحقق فيها الوجود الحقيقي لها، وهذا العشق الدائم من الهيولي للصورة يسميه أرسطو « حركة » [3] ويعرفها بأنها « فعل ماهو بالقوة من حيث هو بالقوة ».

---

(١) أنظر علم الطبيعة لأرسو ص ١٤٢، وأنظر ص ٥٠٩، ٥٢٨ وبعدها جـ ٢، تحقيق د. بدوي.
(٢) علم الطبيعة ص ٤٣٨.
(٣) نفس المرجع ص ٤٤٠.

نحـــن حينـــئذ أمـــام ثلاثـــة مبـــادىء :

١ - هيـــولي يتناولهـــا التغيـــر .

٢ - وصورة يتحقق بها تمايز الأشياء بعضها عن بعض .

٣ - وحركة يتم بها الوجود الحقيقي للهيولي بحلولها في الصورة ، ومن مجموع هذه الأشياء الثلاثة يتكون عند أرسطو ما يسمى « بـالطبيعة » ومن هذه المبادىء الثلاثة (الهيولي - الصورة - الحركـة) ينبغي أن يبـدأ البحث في تحديـد معالم مـذهب أرسطـو حول الله والعالم ، والسؤال الذي يطرح نفسه الآن . هل هـذه المبادىء الثلاثة قديمة أم محدثه . وما علاقتهـا بالخالق[١] والأول يرى أرسطو أن هذه المبادىء الثلاثـة قديمة ويقدم لنا أدلته على قدم كل مبدأ منها على حدة .

فالهيولي قديمة لأنها هي الموضوع الذي تقوم به الحوادث فلو كانت حادثة لاحتاجت إلى هيولي أخرى تقوم بها . وهيولاها تحتاج إلى أخرى غيرها وهكذا فيلزم التسلسل ... إلى مالا نهايـة يقول أرسطو « ... هناك ضرورة لأن تكـون الهيولي غير قابلـة للهلاك وغير مخلوقة . وفي الحق فيلزم ، إذا كانت تتولد أن يكـون متقدماً عليها موضوع أصلي منه أمكن أن تأتي ... وإذن فالهيولي قد وجدت قبل أن تولد ... »[٢] .

ومن نـاحية أخرى إذا قلـت بحدوث الهيولي فمعنـى ذلك أنـه لا توجد هنـاك هيولي كانت سابقة عليها في الوجود ، ولكنها لابـد أن تقوم بموضوع لها يتحقق فيه وجودها عند حدوثها ، ومعنى ذلك أن الهيولي التي هي الموضـوع تكون موجودة قبل الهيولي التي فرض حدوثها . فتكون الهيولي موجودة قبل أن توجد وهذا خلف .

والصورة أيضاً قـديمة إذ لو كانت حـادثة لكان لها صورة وهكـذا إلى غير نهاية فيلزم التسلسل ولا يتحقق شيء البتة[٣] ومن ناحية أخرى فإن الصورة ملازمة للهيولي وقد ثبت أن الهيولي قديمة ولابد فلابد أن تكون الصورة قديمة مثلها .

وأما قدم الحركة فيستدل عليها أرسطو من طريقين :

الطـريق الأول : أن الحركـة لو كـانت حـادثـة لكان معنـى هذا أن أول حـركة بعـد الحدوث لا تكون مسبوقة بحركة أصلاً ، ثم إنه لابد لكل حركة من محرك ومتحرك تحل به

(١) أرسطو علم الطبيعة ص ٤٤٠ ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٠ وبعدها .

(٢) أرسطو عند العرب : عبد الرحمن بدوي ص ١٣٠ ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٥ .

(٣) راجع أرسطو عند العرب د . بدوي ص ٤٦ وبعدها ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم ص ١٨٨ وبعدها ، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد ص ١٢٠ - ١٢١ .

الحركة، وهذان الأصلان (المحـرك والمتحرك) الذي قامت به أول حركـة مفروضة - إما أن يكونا قديمين أو حادثين.

فلو افترضنـا حدوثها لأدى ذلك إلى الخلـف، ولأن حدوثهما لابد أن يكون بحـركة وتكون تلـك الحركة سابقـة على الحركة الأولى منهما وعلى ذلك لا تكـون الحركة منهما أول حركة والمفروض أنها أول حركة وهذا خلف.

ولو افترضنا انهما قديمين فأما أن يكـون في طبيعة احدهما أن يحرك والآخر أن يتحرك أولاً - إذا صح الاحتمال الأول فلا يكون ممكنا حينئذ أن نتصـور حدوثهما لأن العلة التامة تستلزم معلولها بالضرورة.

وان صح الاحتمال الثاني كـانت أول حركة منهما محتـاجة إلى حركة قبلهـا تحدث فيها عليه الحركة فتكون هذه الحركـة الثانية سابقة في الوجود على ما فـرضناه أول حركة. وهذا خلف [1].

أما الطريق الثاني لإثبـات قدم الحركة فهو التأمل في الزمان وهـل هو قديم أو حادث والزمـان عند أرسطو قـديم لأنه مكـون من آنـات - والآن وسط بين نهاية الماضي وبـداية المستقبل. وكل آن مفروض يكـون مسبوقاً بالضرورة بماض وله قبل وهـذا يعني قدمه ولا يمكن أن يصير حـادثاً أبداً - والزمـان مقياس الحركة وقد ثبـت قدمه فلا شـك أن الحركة نفسها تكـون قديمة. والعالم عنـد أرسطو ليس إلا المادة (الهيولي) والصـورة، والحركة، وقد ثبت قدم هذه الأشيـاء كلها إذن فالعالم كله قديم. وهذه هـي النتيجة التي انتهى إليها أرسطو في هذه القضية.

ومن الحركة الأولى ينطلـق أرسطو ليقول بمحرك أول ثابت لا يتحـرك، فالمواد التي يتعاقب عليها قانون الحركة والسكون تلفت نظرنا إلى ما بينها من تبادل مستمر بين المحرك والمتحرك. سـواء كان ذلك في الكـائنات الحيـة أو في الأشياء الطبيعية، والمحـرك لابد أن يكون مغايـراً بالضرورة للمتحرك، وهذا عـام في كل الكائنات، وإذا كنـا نقول أن الكائن الحي يتحرك بـذاته فهذا من قبيـل التسامح وليـس على الحقيقة لأن المحرك فيه هـو النفس وهي مغـايرة للمتحـرك الذي هو الجسـم وللنفس أيضاً قـوى يحرك بعضها بعضـاً، وهذا التحريك قد يتم بـواسطة كتحريك اليد للعصا وقد يتم بغير واسطـة كتحرك اللسان واليد

---

(١) راجـع يوسـف كـرم ١٨٨، بـدوي ١٤٨.

بالإرادة، وهـذا الوسائط لابـد أن تكون متناهيـة منعاً للتسلسـل، ولو قلنا بعـدم نهائيتها لكانت الحركة الأخيرة بغير علة لتوقفها حينئذ على وجود مالا يتناهى وهو باطل.

إذن فلابـد من الوقـوف في سلسلة العلل والوسـائط على محرك ثابت لا يتحـرك منعاً للتسلسل.

والمحرك الأول في هذه السلسلة ليس متحركاً بذاته عند أرسطو إنه يرى أن الشيء لا يكون محركاً ومتحركاً باعتبار واحد.

ولو كان المحـرك الأول متحركاً بذاته لأدى ذلك إلى الانقسـام في ذاته فيكون منقسماً إلى جزء محرك وجزء متحـرك. لأن الجزء الواحد بعينه لا يتحرك بنفـس الحركة التي يحرك غيره بها ... وإذن فالجزء المحرك الغير المتحرك يكـون هو المحرك الأول [1] وهذا المحـرك الأول الذي تنتهي إليه سلسلة المتحركات هو إله أرسطو.

هذا المحـرك الذي بحـث عنه أرسطو طـويلاً ليفسر به سلسلـة الحركات السـارية في أشياء هـذا العالم اضطر إلى القـول به اضطرار لأنـه لما بدأ بحثـه في هذه القضية مـن القول بالمبادىء الثلاثـة (الهيولي - الصورة - الحركة) وقال بقدمها كلها ولم يجد أمـامه من سبيل آخر سوى القول بمحـرك أول ثابت لا يتحرك ولو لا ذلك لبقيـت الحركة عنده بلا تفسير معقول ومن هنا كان فعل هذا الإله عند أرسطو ليس إلا مجرد التحريك فقط وليس الإيجاد والإبداع. وهذا فقـط هو كل صلة هـذا الإله بالعالم. تحريـك وتحرك ولم يعرف أرسطو في فلسفته فكرة الخلق والإبداع عموماً.

ونستطيع أن نقرر هنا مطمئنين أن إله أرسطو كان هو المادة بمبادئها الثلاثة (الهيولي - الصورة - الحركة) وكـانت الطبيعة عنده هـي المدخل الوحيد للبحـث فيما وراء الطبيعة، وتفسير أرسطو لعـلاقة المحرك الأول بـالعالم وصدور الحركـة عنه يؤكـد لنا ذلك فحـركة المحرك عنـده ليست بالحركـة الفاعلة المؤثرة ولكنهـا حركة العلـة الغائية يقـول أرسطو إن السموات تشتهي أن تحيا حياة شبيهة بحيـاة المحرك الأول لها ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك إليها حركة متصلة دائمة وهي الحركة الدائرية [2].

هكذا نجـد عند أرسطـو أن المحرك الأول ثـابت وأن السمـوات تتحرك شـوقاً إليـه

---

(١) تاريـخ الفلسـفة اليونانيـة ص ٢٣٢، دروس في الفلسـفة ص ٧٢.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣٢، دروس في الفلسفة ص ٧٢.

والعالم يدور حول نفسه وكما قال سابقاً بقدم العالم مادته وصورته فقد صرح في غير موضع بأيديه هـذا العالم، فعالم السماء عنده أبدي بكل مـا فيه لأنه لا يوجد فيه كـون ولا فساد أما عالم الأرض أو ما تحت فلك القمر فالأبدي فيه هـو المادة فقط أما الصور فهي قديمة النوع حادثة الأفراد لأن الأفراد يجرى عليهم قانون الكـون والفساد أما نوع الصور فلا لخروجها عن هذا القانون.

* خصـــائص المحـــرك الأول :

قدم أرسطو في مقالة « اللام » [1] خصائص المحرك الأول أو صفات الإلـه باعتباره قطب رحى الوجود الذي يتحرك كله للتشبه به. وأبرز هذه الخصائص هي :-

١ - الثبات وعـدم التحرك، لأنه لـو تحرك لاحتاج إلى محرك لـه من خارج ذاتـه فيتسلسل الأمر، وكل متحرك فإنه ناقص بذاته كامل بغيره لأن الحركة إما أن تكون نحو الكمال فتكون الحالـة التي هو عليها قبـل الحركة أقل منهـا بعد الحركة فيتحقق فيـه النقص، وإما أن تكون الحركة إلى النقص ومعنى هذا أنه يجوز عليه النقص والمفروض أنه كمال مطلق وليس فوقه مرتبة أخـرى في الكمال ليتحرك إليها. بل الكل يتحرك نحوه كمالاً وعشقاً.

٢ - هو فعل محض ليـس فيه مجال للقوة بحال مـا، ولو كان مشتملاً على القـوة لاحتاج في إبرازها إلى الفعـل إلى محرك آخر من غير ذاته، وقـال أرسطو أن ما فيه القـوة ليس من الضروري أن يفعل [2] فلو كان الأول مشتملاً على شيء بالقوة لكان من الممكن أن ينعدم، وقد سبـق أن قررنا أن أرسطو يقول بأزليـة الحركة وأبديتها مما يتنـافى مع هذا الغرض.

٣ - أنه أزلي وأبدي، ذلك لأنه علة الحركة وقد ثبت أن الحركة أزلية وأبدية.

٤ - غير خاضـع لأي معنى من معـاني التغير، لأن التغير انتقال مـن حال بالقـوة إلى حال بالفعل. وهو فعل محض.

٥ - وهو واحد بالعدد لا شريك له، ولو كـان متعدداً لداخله الإمكان فالأشياء الكثيرة في العدد ذوات هيولي، فيقـع الاشتراك بينه وبين غيره ويكون هناك ما يتم بـه التمايز بينه

---

(١) نشرها دكتور أبو العلا عفيفي مترجمة إلى العربية في مجلة كلية الآداب - عدد مايو سنة ١٩٣٧م.

(٢) مقـــــالة اللام ص ١٢٧.

وبين ذلك الغير. وهذا يؤدي إلى التركيب في ذاته وهو باطل لأن الأول واحد بالماهية والعدد[1].

٦ - البساطة وعدم التركيب ونفي الجسمية لأن الجسم مركب من أجزاء. والأول لا أجزاء له، ثم إن الأقسام تشتمل على الهيولي والمحرك الأول فعل محض فلا يشتمل على الهيولي.

٧ - وهو عقل محض. فيعقل ذاته ويكون بذلك عاقلاً وفي نفس الوقت معقولاً دون أن يؤدي ذلك إلى الكثرة فيه ومع أنه عقل محض إلا أن أرسطو ينفي عنه أن يكون عاقلاً لغيره، لأن ذلك يؤدي إلى التعب والكلال ولو عقل الأشياء لصار منفعلاً عنها ولها تأثير فيه وهذا يؤدي إلى إدخال التغير والإمكان فيه والغرض أنه فعل محض. وجهله بالأشياء لا يستلزم نقصاً فيه لأن بعض الأشياء أفضل أن لا تبصر من أن تبصر ويبنى أرسطو على هذا الرأي قضية هامة حين يقول «... فالعقل الآلهي إذن انما يعقل ذاته ولا يعقل غيره البته وإذا لم يكن عالماً بالعالم فلا سبيل إذن إلى العناية به وتدبيره، لأنه لا يتفق مع منطق أرسطو أن يكون موضوع العلم الإلهي الأشرف هو عالمنا هذا، لأنه ناقص بذاته سائر بحركته نحو الكمال ويجب تنزيه الأول عن هذا النقص.

فعلم الله إذن لا يتعلق عند أرسطو إلا بذاته فقط ووظيفته الدائمة هي إدامة التأمل في ذاته لأنه ليس في الموجودات أسمى ولا أكمل منه فلزم ألا يتعلق علمه الأشرف بما سواه، فلا علم له بالمفردات الحسية ولا الجواهر العقلية. يقول أرسطو موضحاً موقفه في ذلك «... لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ماهو أدنى رتبة منه في الوجود، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما في العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الحسية من غير أن ينقص ذلك من صفاته شيئاً. ولو قلنا إن له علماً بالأشياء الخارجة عن ذاته لكان علمه بها مستفاداً منها وأنه لا يكون عالماً إلا بوجود تلك الأشياء فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالما... فالأولى أن يقال أنه ليس للأله علم بغيره، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته. فهو إذن علم وعالم ومعلوم من ذاته ... وليس السرور إلا العلم بالكمال»[2].

(١) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٢) أنظر تاريخ المذاهب الفلسفية للاستاذ سانتلانا ص ٥١ - ٥٣ ... نقلاً عن مشكلة الألوهية. محمد غلاب ص ٤٦ - ٤٧ هامش ١ ص٤٧.

٨ - الأول حي، لأن فعل العقل حياة والأول هو ذلك الفعل وفعله الصادر عن ذاته حياة فاضلة أزلية [١] وهو خير محض لأنه موجود بالضرورة، وحيث هو موجود فوجوده خير، وهو عاشق ومعشوق يعشق ذاته وهي معشوقة له وهو معشوق للعالم كله الذي يتجه إليه كعلة له وغاية، وهذا النظام وذلك الاتقان الموجودان في العالم ليسا من تدبير الإله وإنما بسبب الشوق الطبيعي الموجود في كل كبير وصغير من أجزاء المادة، يحركها نمو هذا الشوق للتشبه بالكمال المطلق في كل شيء فليس للإله في هذه المادة من فعل على ما يرى أرسطو، وكل ما نشاهد من حركات الأفلاك وغيرها منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة فيبعث فيها الشوق الذي يدفعها دائماً للانتقال من القوة إلى الفعل.

يقول أرسطو «... وأصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ليس هو المبدأ الأول بل هو شوق الأفراد له، فلا عين من الأعيان إلا وهو مشغوف بحبه ساع إلى الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور إلى طور» [٢].

وهذه الخصائص التي قال بها أرسطو كانت ومازالت محل خلاف كبير بين كثير من المفكرين الألهيين وغيرهم، كما كانت محل انتقادات لكثير من الباحثين. فكيف يتصور أن الإله لا علم له بالكائنات وأن ذلك يعد من صفات الكمال له.

وكيف يتصور إلهاً ثابتاً عاجزاً عن الحركة أو أن فعله يصدر عنه بمقتضى طبعه وليس بمحض إرادته واختياره.

وأرسطو لم يقدم لنا دليلاً على وجود هذا المحرك الأول إلا مجرد اعتماده على الحركة الشوقية للفلك فالحركة أولاً وأخيراً هي المفتاح الحقيقي لمذهب أرسطو في الآلهيات فإنه لما قرر أن الفلك يتحرك شوقاً إلى علته الأولى قال أن المتحرك بالشوق والإرادة لابد أن يكون لها مراداً ومعشوقاً يسعى إليه بحركته نحوه، ومن هنا وجب القول بالعلة الغائية التي هي المحبوب والمعشوق والمراد، فأرسطو يصرح أن الأفلاك تتحرك بميلها وإرادتها نحو معشوقها أما المحرك الأول فينفي عنه الإرادة والاختيار لأنه فعل محض ومهما يكن من أمر فإن أرسطو قد أثبت علة غائية لحركة العالم ولكنه لم يثبت علة فاعلة له، وهو قد بدأ مذهبه

---

(١) مقالة اللام ص ١١٧.

(٢) تاريخ المذاهب الفلسفية ص. ٥٠ - ٥٦، وأنظر مشكلة الألوهية ص ٤٨ - ٤٩، تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد تحقيق المرحوم د. عثمان أمين، طـ. الحلبي، ص ١٢٥ - ١٣٠.

من التفكير في المادة فقال بأزليتها وانتهى في مذهبه بالتفكير في المادة فقال بأبديتها، ولم يعرف مذهبه فكرة الخلق والمخلوق.

ولقد انتقلت هذه الآراء إلى العالم الإسلامي عبر قنوات مختلفة، وعرفها مفكرو الإسلام إما عن طريق الترجمة وإما عن طريق التلقي والتلقين والتلمذة كما حدث للفارابي، وظهر أثر أرسطو واضحاً في تراث المدرسة الفلسفية في الإسلام ابتداء من الكندي وانتهاء بابن رشد. كما ظهر أثر آرائه أيضاً في تراث بعض المتكلمين وخاصة المعتزلة وبعض متأخرى الأشاعرة. وظهر على أثر ذلك حركة التوفيق بين الدين والفلسفة بين آراء أرسطو وما جاء به الوحي ... ولا شك أن الكندي هو أول من خاض هذا الميدان ثم جاء بعده الفارابي وابن سينا على اختلاف بين هؤلاء الثلاثة قرباً أو بعداً من أرسطو غير أن جميعهم قد تمثل آراء أرسطو في تراثه.

*** الكندي :-**

الكندي هو فيلسوف العرب الأول قد أخذ في مذهبه بمبدأ عدم التركيب والبساطة الذي قال به أرسطو، فالله عنده واحد بالبدء وبالذات لأنه لو كان هناك أكثر من إله خالق مبدع لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعمهم وهو كونهم جميعاً فاعلين، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما يتمايز به بعضهم عن بعض، فيكون كل منهم مركباً مما به الاشتراك وما به الافتراق، والعقل يحكم بأن كل مركب فهو محتاج بالضرورة إلى مركب من خارج ذاته، ولا يمكن أن يتسلسل الأمر في ذلك إلى غير نهاية ولذلك وجب القول بفاعل واحد أول غير مركب بسيط في ماهيته.

وهذا الدليل الذي ارتضاه الكندي للبرهنة على توحيد الصانع من اليسير ان نتلمس أصوله في مذهب أرسطو، فهي متضمنة في الخصائص العقلية التي ارتضاها أرسطو للمحرك الأول ... كما قال الكندي بفكرة العلية التي قال بها أرسطو. فالعالم عنده معلول للعلة الأولى، وكل ما يقع في الكون فإنما يرتبط بعضه ببعض ارتباط العلة بمعلولها ونستطيع بمعرفة هذه العلل أن نتعرف على المستقبل واذا كانت فكرة الخلق منعدمة تماماً في مذهب أرسطو فان الكندي يصرح بها ويؤكد عليها كمفكر مسلم. فالعالم عنده مخلوق لله. وفعل الله في الكون يتم بوسائط كثيرة كالأفلاك والملائكة والأعلى يؤثر عادة فيما دونه وليس العكس، غير أن فكرة الخلق عند الكندي إنما تتم بوسائط، فالعقل عنده مرد كل

فعل والمادة تقبل الصورة التي تفيض من العقل، والنفس تمثل عنده المرتبة الوسطى بين العقلي الكلي وبين العالم المادي وعنها صدر عالم الافلاك [1].

ب - الفارابي :

اتخذ أبو نصر الفارابي لنفسه مسلكين في إثبات وجود الله. وفي إثبات صفاته :

المسلك الأول : تأمل فيه الموجودات وما فيها من دقة الصنعة وإحكامها وما تشتمل عليه من وجوه العناية وسوق الأسباب إلى مسبباتها والعلل إلى معلولاتها ليخرج من ذلك بأن لهذا العالم صانعاً حكيما، «... فأول ما يبتدىء به المرء هو أن يعلم أن لهذا العالم وأجزائه صانعاً، بأن يتأمل الموجودات كلها وهل يجد واحد منها سبباً وعلة أم لا؟ «فهو يستقرىء الموجودات وما فيها من أسباب وما بينها من علاقات ثم يتأمل هذه الأسباب القريبة ويتساءل هل لها أسباب أخرى بعيدة أم لا. وهل هذه الأسباب البعيدة آخذة في التسلسل إلى ما لا نهاية أم أنها تتوقف عند سبب أول لا علة له يكون هو علة العلل وسبب الأسباب... لقد رفض الفارابي القول بتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية كما رفض أن يكون بعض الموجودات سبباً للبعض الآخر على سبيل التعاقب لأن ذلك يؤدي إلى الدور المحال»... فلو كانت الألف سبباً للباء والباء سبباً للجيم والجيم سبباً للألف لكان الألف سبباً لنفسه وهو محال فبقى أن تكون الأسباب متناهية وأقل ما يتناهى إليه الكثير هو الواحد. فسبب الأسباب موجود وهو واحد. فملاحظة الفارابي للموجودات وحركاتها والعلاقات السببية المتبادلة بين أجزاء العالم هي التي قادته إلى القول بالسبب الأول الواجب الوجود بذاته وهو لا سبب له. وقد لاحظ بعض الباحثين أن قانون السببية كان مبدأ أساسياً في قول الفارابي بالسبب الأول الواحد الواجب الوجود.

فلقد تبين للفارابي أن لكل موجود سبباً عنه وجد الكائن وبذلك يكون قانون السببية سارى المفعول في وجود كل الكائنات في عالم الكون والفساد [2] وفي اعتقادي أن ملاحظة الفارابي للحركة والتغير في العالم هو المبدأ الذي صدر عنه في اثبات الواجب الوجود وليس ملاحظته قانون السببية، ذلك أن قانون السببية في ذاته حركة ووجود

---

(١) أنظر رسائل الكندي الفلسفية تحقيق أستاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، وأنظر تاريخ الفلسفة الاسلامية لدبيور ترجمة د. أبو ريده ص ١١٩ - ١٢١.

(٢) أنظر عيون المسائل ص ٥٧، الآلهيات عند الفارابي. عبد الكريم المراك ص ٦٥ - ٧٧ من كتاب الفارابي والحضارة الانسانية ط بغداد، سنة ١٩٧٥م.

وليس عدماً فهو جزء من موضوع البحث عن مقننه وموجده. وهل مقنن هذا القانون هي المادة... أم هي الأفلاك... أم المبدع الأول.

* المســــلك الثــــاني :

يقسم الفارابي الموجودات إلى نوعين. موجود واجب بذاته وهو الله. وموجود واجب بغيره وهو كل ما سوى الله. والوجود الواجب بالغير كان قبل وجوده في دائرة الإمكان أو الواجود بالقوة، وواجب الوجود بذاته ليس معلولاً ولا مؤلفاً أي نوع من التأليف الحسي أو العقلي أو المنطقي ويلزم المحال من عدمه لزوماً ذاتياً، ولما كان الواجب بذاته ليس معلولاً لعلة خارجة عنه تحتم أن يكون منزهاً عن كل شائبة من شوائب النقص اللازمة للمعلول لغيرهً كالتغيرً والعجز والصورة والتعلق والاتصال والافتقار، ووجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده وهو ليس بمادة ولا قوامه بمادة ولا في موضوع أصلاً بل هو خلو من كل ذلك. وليس له صورة لأنه لو كانت له صورة لكان مؤلفاً من مادة وصورة وهذا محال لأن ذلك ينال من بساطته[1] وليس لوجوده غرض ولا غاية حتى يقال أن وجوده متمم لتلك الغاية وإلا لكان ذلك الغرض سبباً في وجوده والغرض أنه سبب أول، وهو مباين في جوهره لكل ما سواه فليس وجوده مماثلاً لشيء آخر حتى تتم المباينة وبين غيره ولو كان هناك مماثل له في وجوده لكان مركباً مما به الاشتراك مع الغير ومابه الافتراق عن ذلك الغير. والتركيب ينال من بساطته وأحديته فلا يكون حينئذ أولاً.

وإذا كانت هذه أهم خصائص الواجب الوجود عند الفارابي فإن الممكن الوجود على النقيض من ذلك تماماً، فإن الممكن لابد أن تتقدمه علة تخرجه من حالة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل... وقد صور الفارابي خصائص هذا الممكن فقال :

- فص : الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها، والا لم توجد، ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة، فهي في ذاتها ممكنة الوجود، وتجب بشرط مبدئها، وتمتنع بشرط لا مبدئها، فهي في ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة بها إلى مبدئها واجبة ضرورة.

---

(١) أنظر كتاب السياسة للفارابي.

- فص : الماهية المعلولة، لها عن ذاتها انها ليست ، ولها عن غيرها انها توجد، والأمر الذي عن الذات قبل الأمر الذي ليس عن الذات، فالماهية المعلولة أن لا توجد بالقياس إليها قبل أن توجد، فهي محدثة لا بزمان تقدم (١).

فالواجب بالغير معلول لعلة سابقة بالضرورة ولأن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلابد من القول بعلة أولى لا علة لوجودها، هذه العلة الأولى هي فعل محض من جميع جهاتها منذ الأزل ولا حاجة بها إلى من تتخذَ منه بقاءها، وهذه العلة الأولى هي واجب الوجود بالذات وهو عقل محض وخير محض ومعقول محض وعاقل محض (٢) وتلاحظ هنا أن النتيجة التي انتهى اليها الفارابي في المسلكين السابقين واحدة، إذ هو في المسلك الأول انتهى إلى إثبات علة أولى لجميع الموجودات في هذا العالم. وفي المسلك الثاني انتهى إلى إثبات واجب الوجود بالذات الذي هو العلة الأولى أيضاً لجميع الموجودات.

ويعرف الفارابي في موضع آخر الممكن بأنه إذا فرضنا عدم وجوده لم يلزم عن ذلك محال، في مقابلة الواجب بالذات الذي إذا فرضنا عدم وجوده لزم عنه المحال ولابد عنده من القول بهذا الواجب منعاً للدور والتسلسل لأن الممكنات لا يمكن أن تكون عن نفسها يغير موجب يخرجها من أحد حالتي الإمكان (الوجود والعدم) إلى الحالة الأخرى ولأنه لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها معلولة لغيرها بل لابد من انتهائها إلى واجب بالذات وهو الموجود الأول (٣).

* صفات الواجب :

وضع الفارابي مجموعة من الفصوص يبين فيها خصائص الواجب بالذات. وعند تأملها نجدها صورة موجزة لما وصف به أرسطو المحرك الأول بل تكاد تكون هي هي. إذ يقول ...

- فص : واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول. فلو كان له فصل لكان الفصل مقوماً له وكان داخلاً في ماهيته وهو محال.
- فص : وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد. وإلا لكان معلولاً له.

---

(١) أنظر فصوص الحكم ص ١٢ وبعدها.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ - ١٠.
(٣) أنظر تاريخ الفلسفة الاسلامية لديبو - ترجمة أستاذنا الدكتور أبو ريدة ص ٢٢٦ - ٢٢٧، الفارابي والحضارة الانسانية ص ٧٧.

- فص : وجوب الوجـود لا ينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنـوياً، وإلا لكان كل جزء مـن أجزائه إمـا واجب الوجـود فيتكثر واجب الـوجود، وإمـا غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات في الجملة.
- فص : واجب الوجود بذاته لا جنس له، ولا فصل له ولا نوع له، لا ندله.
- فص : واجب الوجود لا مقوم له، ولا مـوضوع له، ولا عوارض له، ولا ليس له [1]

وقد تكررت هـذه الصفات وغيرها في كثير من رسائل الفارابي وخـاصة آراء أهل المدينة الفاضلة [2] وعيون المسائل [3] وبتأمل هذه الصفات نستطيع أن نتبين أثر الفلسفة الأرسطية في مذهب الفارابي.

ولما كان الأول غير مادي فهو بجوهره عقل بـالفعل إذ أن المادة هي التي تمنع الصورة من أن تكـون عقلاً بالفعل، وهـو معقول بالفعل، والأول يعقـل ذاته، فهو عقل وعـاقل ومعقول، ولكن كل ذلـك واحد غير منقسم ولا متكثر [4] فلا ينال من بسـاطته، وحقيقة الله ليست شيئاً سـوى أنه حق، ولا تستطيع عقولنـا أن تنال شيئاً من حقيقة هـذا الواجب فتـدركه على سبيـل الحقيقة أو الكُنْـه وليس ذلـك لنقصانـه في نفسه عـن أن يدرك ولكـن لضعف عقولنا عن تصوره وإدراكه [5].

* كـيف صـدرت الممكنـات عن الواجـب :

عرض الفارابي لهذه القضية في موضعين من رسائله [6] وصرح في كلا الموضعين بأن الممكنات تفيض عـن الأول بما هو أول لها، «... فوجود الكائنـات يتبع حتماً وجود الأول وهي فيـض منه ... وهذا الفيض قـديم ... » [7] وهنا نجـد الفارابي يخالف أرسطـو الذي لم يعرف مـذهبه فكرة الخلق أو صـدور الكائنات عـن الأول. وفكرة الخلق هذه أسـاسية في مـذهب الفـارابي. ولقد لجأ في تفسيرهـا إلى القول بنظـرية الفيـض الأفلوطينيـة ليفسر بها وجود الكثرة من الممكنات عـن الواجب الواحد. وهذه النظرية إذا كـانت تبتعد بالفارابي عن التأثر بأرسطو إلا أنها لا تقترب به من الفكر الإسلامي لأن الواجب الذي فاضت عنه

---

(١) الفصوص : ص ١٣١ وبعدها، وانظر الجمع بين رأي الحكيمين ص ٢٩ - ٣٠، ط السعادة سنة ١٨٠٧م.
(٢) أول الرسـالة.
(٣) ص ٤ - ٦.
(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٧ وبعدها.
(٥) المرجـع السـابق ص ٥٠.
(٦) أنظر عيون المسائل ص ٧ وبعدها، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٩ وبعدها.
(٧) المدينة الفاضلة ص ٢٤، وأنظر الفارابي والحضارة الانسانية ص ٨٤.

جميع الكائنات ليس هـو بالإله الذي تحدث عن القرآن الكريم القـريب من عباده في سرهم ونجواهم.

كما يختلف الفارابي عن أرسطو في نقطه أخـرى مهمة ... هي أن أرسطو جعل المحرك الأول لا علم له بـالكائنات ولا إرادة له في فعله ... بـل كل أفعاله تصدر عنـه بمقتضى أنه فعل محض. أما الفـارابي فالواجب بالذات عنـده عالم بذاته كما هو عـالم بغيره، والكائنات تفيض عنه بـإرادته واختياره « ... فيض الله الـواحد يصدر الكل، ووجـود الأشياء عنه لا عن جهـة قصد منه يشبه بصـدورها ... وحصولها» . انما ظهـرت الأشياء عنه لكونـه عالماً بذاته وبأنه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون ... فعلمه بالأشياء علة لوجود تلك الأشيـاء ... ويحاول البعض أن يدافـع عن الفارابي في قولـه بقدم هذا الفيـض وأنه لا يلزم عنـه القول بقدم العام، ويحتجـون لرأيهم بأن الفـارابي يؤمن بفكرة الخلـق، وأن هذا الخلق بإرادة الأول واختياره ومادامت إلا رادة موجودة فلها أن تفعل وألا تفعل وأن تختار الزمان الذي تـراه لإبراز فعلها. غير أن تكرار هذه العبارة (الابـداع) في تراث الفارابي لا ينفي ما صرح الفارابي به من أن الفيض أزلي وقديـم، وما دام الواجب الأول علة تامة لهذا العالم فإن العلة التـامة يلزم عنها معلولها ضرورة وهذا مـا صرح به الفارابي حين قال بأزلية هـذا الفيــض [1] فصور الأشيـاء ومثلها عند الله منذ الأزل، ويفيـض عنه مثالـه المسمى بالموجود الثاني أو العقل الأول [2].

ويشرح الفارابي نظـريته في فيض الكـائنات عـن الواجب الأول فيبين لنـا أن واجب الـوجود حين يعقـل ذاته ينشـأ عنـه العقل الأول وهـو جـوهر محض ليـس متصلاً بـالمادة وخلوص العقل الأول من شوائب المادة جعله مؤهـلاً لأن يعقل واجب الوجود الذي عنه صدر أو يتصل بـه كما جعله صالحاً لأن يدرك ذاته أيضـاً ... ومن اتصاله بواجـب الوجود نشـأ العقل الثـاني، ومـن تعقلـه لذاتـه وتجوهـره في نفسـه نشأت السماء الأولى أو الفلـك المحيط. والعقل الثاني هو كذلك جوهر محض مثل العقل الأول، فهو يعقل الباري ويعقل ذاته، ونشأ مـن تعقله للباري عقل ثالث ومـن عقله لذاته نشأت كرة الكـواكب. ويستمر الأمر كـذلك في تسلسل العقـول إلى أن تصل إلى العقل العـاشر أو الموجود الحادي عشر. الذي يدرك بدوره الـواجب الوجود غير أنه لا ينشأ عنه عقل آخـر لأن الوجودات الفلكية

---

(١)أنظر تعليق استاذنا الدكتور ابو ريدة ص ١٤١ .

(٢) عيـــون المســـائل ص ٧ .

تنتهي عند هذا الحد فينبغي أن تقف العقول أيضاً عند هذا العدد، والعقل العاشر حين يعقل الواجب الوجود يصدر عنه عقل الانسان وحين يعقل ذاته تصدر عنه النفس الانسانية، كما تصدر عن هذا العقل العاشر الاركان الأربعة بواسطة فلك القمر[1] والعقل العاشر عنده هو المشرف على ما تحت فلك القمر، حيث توجد بقية الكائنات بواسطة وتدبير هذا العقل المسمى بالفعل وهنا يصح أن تختلط هذه الكائنات بالمادة وتكون قابلة للكثرة التي أراد الفارابي أن ينزه الواجب الوجود عنها لأنه ينبغي الا تخالطه كثرة بخلاف العقول التي تفيض عنه منذ الأزل والتي يفيض بعضها عن البعض ففيها الكثرة[2].

ولقد عرض كثير من الباحثين قديماً وحديثاً لهذه النظرية بالنقد والمناقشة وبينوا ما فيها من وجوه النقص والفساد.

فالفارابي حين لجأ إلى هذه النظرية كان يقصد تنزيه الأول عن حلول الكثرة فيه. ولكن هل استطاع بذلك أن يحل هذه المشكلة. فإذا كان الأول واحداً بالذات من جميع الجهات فكيف صدر عنه ماهو قابل للكثرة أو أن تختلط به الكثرة ...؟ ومن أين جاءت قابلية هذه العقول للكثرة إذا كان مصدرها الذي فاضت عنه غير قابل لها بجهة ما.

ثم أن هذه النظرية تجعل الإله عند الفارابي معطلاً معزولاً عن جميع الكائنات لأن العقل العاشر عنده هو الذي تصدر عنه الاستقصات الأربعة مصدر الكثرة في العالم، وهو المشرف على ما تحت فلك القمر عالم الكون والفساد... فأين عمل الإله إذن... ومن هنا حق لاستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور أن يقول بأن إله الفارابي بعيد جداً عن العالم وإنه غير الإله الذي تحدث عن القرآن الكريم باعتباره إلها قريباً من خلقه يجيب دعوة الداعي اذا دعاه ويناديهم بقوله ﴿ إني قريب ﴾... ثم أن حصر الإله وجعله يعيش فقط على تعقل ماهيته هو حكم عليه بأن يكون جاهلاً لكل شيء خارج ذاته[3].

ولهذه الأسباب وغيرها تشدد الإمام الغزالي في بيان تهافت الفلاسفة في هذه القضايا وكانت قضية العلم الإلهي احدى قضايا ثلاثة حكم عليهم الغزالي بالكفر بسببها، وجاء بعده ابن تيمية فنقض هذه النظرية من أساسها وبين أنها لا يقبلها عقل صريح ولا يوافقها منقول صحيح.

---

(١) أنظر كتاب السايسة للفارابي.

(٢) عيون المسائل ص ٧.

(٣) مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الإسلامية ص ٧٠ - ٧١ نقلاً عن الفارابي والحضارة الانسانية ص ٨٦.

(جـ) ابـــــن ســـــينا :

أخذ ابن سينا منهج الفارابي في الالهيات في كثير من قضاياه، حتى ان الآراء الغامضة لدى الفارابي نجدها واضحة ومفصلة لدى ابن سينا، فلقد أخذ بفكرة الواجب والممكن، ليستدل بـوجود الممكن على ضرورة وجـود الواجـب، كما أخذ بنظريـة الفيض ليفسر بها صدور العـالم عن الأول كما هـي لدى الفارابي، كما قـال أيضاً بقـدم العالم وبصـدوره عنه بطريق اللزوم لذاتـه وليس عن طريق القصد من الذات. ولتفسير عـلاقة الله بالعالم نجده يقول: أن الأول يعقل ذاته وبعقله لذاته بيعقل انه مبدأ لجميع الكائنات وعلة لها فيعقل... أن الأول يعقل ذاته. وبعقله ذاتـه يعقل أنه مبدأ للكائنات وعلـة لها. فيعقل النظام المتمثل في الكل. وكيف يكون ومتى يكون. وما يلـزم ذلك من الأوضاع والأوقات المترتبة الغير المتناهية. وعقله هذا أو أن شئت فقل علمه ليـس ناشئاً عن الأشياء ومتنقلاً من معقول إلى معقول على ما سبق القول به. بل هو علم نـاشيء عن ذاته... وإذن فهو ليس محتاجاً وراء هذا العلم إلى شيء آخر ليبرز العالم به، وعلى ذلك فانه يلزم من عقله لهذا النظام أن يفيض العالم منـه على حسب ما علـم فيضاً ضرورياً لازمـاً لذاته، لا مقصـوداً لذاته، حتـى يلزم الاستكمال بالغير، وهكـذا وضع ابـن سينا هـذا المبدأ. وهـو أن « عقل الكـائنات سبـب لوجـودها عـن الباري »[1]، من غير أن يحتاج إلى قـدرة أو إرادة على غرار ماهو مـوجود فينا. فـالقول بالفيـض أو الصدور عن الله يحقق الخلـق مع كونـه قديماً. ولا يتنافى مـع ما وجب لله من الغنى والبساطة.

ولكن كيف فـاضت هذه الكائنات وهـي كثرة. عنه وهو واحـد ؟ لابد أن نحكم أن أول المعلولات الفائضة عنه يجب أن يكون واحداً ليصـدر عن الواحد ولا يمكن أن يكون صورة ماديـة فقط. ومنها يلزم وجـود مادتها، لأن هذا يؤدي إلى أن تكـون الصورة المادية باعتبارها علة لمادتها مستغنية عنها. وهذا ليس بصحيح. بل هي محتاجة إلى المادة في تعينها وتشخصها. ولا يمكن أن تـوجد بغير المادة قط. على أنه مـن ناحية أخرى يلـزم أن تكون بقية المعلولات في المرتبة الثالثة والمادة في المرتبة الثانية. فتكون المادة علة المعلولات المتأخرة عنها، والمادة حقيقتها انها قـابلة لا فاعلة. ولا يمكـن العكس بأن تكون الماة قـد صدرت أولاً. ثم صـدرت عنها الصورة الماديـة. ثم عن الصورة الماديـة صدرت بقية الكـائنات، وذلك إنـه على هذا الغرض تكون المادة فـاعلة للصورة وحقيقتهـا انها قابلة لا فاعلـة، ثم يقول ابن سينا ولا يمكن أن يكون أول الفائضات جسماً.

---

(١) الشـــــفاء جـ ٢ ص ٥٣٩.

وذلك لأنه مركب من هيولي وصـورة « وعلة المركب علة لأجزائه أولاً ، ومعنى هذا أن الله الواحد من كل وجه يكون علة مباشرة لشـيء متعدد . وهذا ينافي أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنـه إلا واحد . وإذن فأول المعلولات - اذا لم يكن مادة ولا صـورة مادية ، ولا جسماً - يجب أن يكون عقـلاً . فأول المعلـولات أو بعبارة أخـرى أول الفائضـات عن الواجب هو عقل محض ، وهذا العقل يطلق عليه ابن سينا اسم « العقل الأول » . ثم يقول في حقه : انه في ذاته ممكن . ولكنه بالنظر إلى علتـه يكون واجباً بالغير ، وباعتباره عقلاً فهو يعقل ذات الـواجب . ويعقل ذاته مـن حيث هي ممكنـة . ومن حيث هي واجبـة بالغير . فيكون فيه كثرة مـن جهات ثلاث . (وليست الكثرة له من الأول . فـان امكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجودة [1] . وتعقل الكثرة التي نشأت فيه يلزم عنها موجـودات ثلاثة بعددها ، فأنه بعقلـه للإله يصدر عنه عقل ثـان ، وبعقله لذاته من حيث هي واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول . ومن حيث هي ممكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك . ويشبه (أن يكون - أي العقل الأول - هـو المبدأ المحرك للجرم الأقصى على سبيل التشويق) [2] ، ثم يأخذ بعد ذلك في بيان تسلسل الفيض فيقول : وهذا العقل الثاني واجب بالأول ممكن بذاتـه . فيصدر من تعقله للأول عقل ثالث . ومـن تعقله لذاته - من حيث هي واجبة بـالأول وممكنة في ذاتها - نفس وجسم . ولا يزال هذا العقـل ينتج نفوساً وأفـلاكـاً وعقولاً حتـى ينتهـي الأمـر إلى العقـل العـاشر . أي العقل المدبـر لعـالم الكـون والفساد . ويطلق عليـه ابن سينا اسم « العقـل الفعال » ولا يتسلسل فيض العقـول بعده . وفي ذلك يقول ابـن سينا : « وليس يجب أن يذهـب هذا المعنى إلى غير النهايـة حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول : أنه أن لـزم وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة . وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكـون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرته هذه المعلولات . ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضى معانيها [3] متفقاً » . ثم يقول ابـن سينا : وعن هذا العقـل الفعال بمعاونة مـن الحركات السماوية تفيض مـادة قد رسم فيها صورة العالم الاسفل على جهة الانفعال كما أن صور هذا العالم تكون مرتسمة في العقل الفعال على جهة الفعل ، وهذه المادة تختلف في الاستعداد بحسب حركات العلويات وأوضاعها . فتجعلها على استعـداد خاص بعد العام الذي كان في جوهـرها لقبول صورة

(١) الشـفـاء ج ٢ ص ٥٩٩ والنجـاة ص ٤٥٣ .
(٢) النجـاة ص ٤٥١ .
(٣) النجـاة ص ٤٥٥ .

خاصة من الجوهر المفارق تفيض عنه وترتسم في المادة، وتكون هذه الاستعدادات الخاصة مرجحة لحلول صورة دون أخرى في المادة القابلة للكل بحسب استعدادها العام. ولعل أكمل هذه الاستعدادات هو الذي يدعو إلى افاضة جوهر عقلي حادث فيه، وهو النفس التي تحدث بعد كمال استعداد من المادة، وكما أن العقل هو أول المبدعات العقلية فكذلك النفس آخرها. وابن سينا يذهب إلى أن المفيض للكل هو الله، فالعقل الأول فائض بلا واسطة، والثاني بواسطة الأول، وهكذا. فالله خالق لكل شيء. وفي ذلك يقول ابن سينا: فالأول - أي الله - يبدع جوهراً عقلياً هو في الحقيقة مبدع، ويتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً[1]، إلى آخر ما يقول:

فابن سينا يضع على القمة الواجب. وعنه يصدر العقل الأول الذي يشبه أن يكون المحرك الأول للجرم الأقصى أو الفلك المحيط على سبيل التشويق. ثم بوساطته العقل الفعال ومعاونة من الحركات السماوية.

وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وانما جعل الثاني معلولاً للأول وفائضاً عنه، وان كانت بقية نظرته للعالم تكاد تكون أرسطية محضة ... كما أنها فارابية كذلك.

ومن هنا فان تصور ابن سينا لا يختلف عن تصور الفارابي لمعنى الوحدانية، وكلاهما لا يختلف كثيراً عما وجدناه لدى أرسطو فيما سبق.

وآراء ابن سينا حول تصور الوحدانية قد وضعها في أهم كتابين له وهما: الاشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة.

ففي كتاب الاشارات يقول: أن الأول لا جنس له ولا فصل له ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي.

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوماً له فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم[2].

وفي مواضع أخرى من الاشارات يبين ابن سينا أن واجب الوجود الواحد لا شريك له، ويشرح معنى هذه الوحدة على نحو ما نجده لدى أرسطو، حيث يقول: أن واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجد.

---

(١) الاشـــارات ج ٢ ص ٥.

(٢) الاشارات ٣ - ٥٣ طبعة دار المعارف سنة ١٩٦٨.

ولكن قد ثبت بالدليل وجوده واذن فهو متعين وتعيينه اما أن يكون لأنه واجب الوجود لذاته أو لغيره فان كان لذاته كان واحداً لأن الماهية اذا كان تعينها من ذاتها انحصر نوعها في فرد واحد.

ويحاول ابن سينا أن يضع بعض الخصائص والصفات التي وجدها لدى أرسطو ويجعلها صفات لله تعالى ويحاول أن يتأول بعض آيات القرآن لكي توافق هذه التصورات العقلية التي ورثها عن أرسطو.

فواجب الوجود لا امكان فيه بوجه ما، وانما هو واجب الوجود من كل وجه.

وهو ثابت غير متغير، وهو أزلي وأبدى لأن وجوده من ذاته.

وهو بسيط لا تركب فيه بوجه من الوجوه، إذ لو تركب من جزئين أو أكثر لوجب أن تكون أجزاؤه متغايرة في نفسها ومغايرة له، أي للكل الذي تركب من أجزائه وهذا تصور باطل.

ووجوده عين ماهيته، ولو لم يكن كذلك لكان أما جزاءاً للماهية أو خارجاً عنها، وهذا تصور يؤدي إلى المحال في حقه.

والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة المعنوية إلى مادة وصورة، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه، فلا يقبل الانقسام في المعنى ولا في الكم، لأن كل جسم محسوس لابد أن يشترك مع غيره في بعض الصفات ويتميز عنه بصفات أخرى وما به الاشتراك بين الأجسام غير ما به التمييز بينها وهذا يؤدي إلى التركيب وقد ثبت فساده في حق واجب الوجود.

ويجعل ابن سينا هذه الطريقة في اثبات الوحدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولاً في العقل حين يقول: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وأن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف [1].

ويتضح من مقارنة موقف الكندي والفارابي وابن سينا في تصورهم لقضية الألوهية بموقف أرسطو مدى تأثر هؤلاء الفلاسفة بتصور أرسطو للمحرك الأول، فهم قد نقلوا

---

(١) أنظر في موقف ابن سينا: الاشارات ٣، ٥٣ - النجاة ٣٧٤ طبعة الكروي سنة ١٣٣١هـ، عيون الحكمة لابن سينا طبعة استانبول ص ٥١، راسلة أصحوبة في أمر المعاد لابن سينا ص ٤٤ طبعة دار الفكر العربي.

الصفات والخصائص التي ارتضاها أرسطو لمحرك العالم وحاولوا أن يصفوا بها الله مع شيء من التوفيق بين هذه الخصائص وبين الصفات التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم، والذي يلفت النظر هنا أن تصورهم للوحدانية كان يحمل نفس المعنى الذي أشرنا إليه في موقف أرسطو.

وهو وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركبها من أجزاء ووحدة الفعل أو الأثر واذا كان الفعل عند أرسطو يقتصر على تحريك العالم فقط فانه عند فلاسفة الاسلام قد جاوز مجرد التحريك إلى الخلق والايجاد، على نحو يختلف فيما بينهم في ذلك فان بعضهم يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ليفسر بها صدور العالم عن الله وبعضهم لا يأخذ بها.

واذا كان هؤلاء الفلاسفة يتصورون ذات الله على هذا النحو التجريدي فان موقف القرآن كان على النقيض من ذلك. فان الله قد وصف نفسه في كتابه بصفات تجعله حقيقة موجود وثابتة في نفس المؤمن به فهو حي قيوم، خالق رازق، محي ومميت ومع كل شيء في كونه، يجيء يوم القيامة والملك صفاً صفاً، وهذه المعاني قد تلقاها المسلم عن الرسول فآمن بها واستقرت فطرته عليها، وهي كلها صفات تجعل لذات الله وجوداً خارجاً عن التصور العقلي ومستقلاً عنه، ومن هذا الاحساس بالوجود الخارجي لذات الله نجد المؤمن يتوجه بالدعاء إلى ذات خارجه عنه ومستقلة بوجودها عن مجرد التصور الذهني، ومن هذه الذات يستمد المؤمن الرغبة في لقاء الله أو الخوف منه.

فليس وجود الله مجرد فكرة طارئة على الذهن، ولا هو تصور عقلي لا مدلول له خارج العقل. ومن هنا وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفتين من التفكير كان لابد من التوفيق بينهما كما سبق.

النمط الأول: ويتمثل في الفكر اليوناني وما حمله من تصورات أرسطية عن المحرك الأول للعالم.

النمط الثاني: ويتمثل في النصوص القرآنية وما تحمله من صفات لله تعالى تجعل وجوده حقيقة ثابتة ومقررة في النفس وليس مجرد تصور عقلي كما هو الشأن لدى أرسطو.

ولقد قام فلاسفة الاسلام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة جعلوا خلالها للقرآن ظاهراً هو نصيب الجمهور والمناسب لعقولهم، وكان هذا الظاهر رمزاً ومثالاً فقط للمعنى

الحقيقي البـاطن وراء هـذا الظاهـر، وجعلوا الـوحي رمـزاً لمعان لا يستطيـع الجمهور أن يتقبلها عارية عـن التمثيل بما يناسب طبائع الناس، ومن هنا فلقـد تحولت لغة الأنبياء على يد الفـلاسفة إلى لغـة رمزية يفهـم منها الفـلاسفة والخواص المعنى المراد أمـا عامـة الناس فيفهمون ظـاهر المعنـى على أنه تمثيل لهم بما ينـاسب عقـولهم ولكنه لا يعبر في حقيقتـه عن المعنى المراد. يقـول ابن سينا : فـالمشترط على النبي أن يكـون كلامه رمـزاً ولفظه ايحاء كما يذكر أفلاطـون في كتاب النواميس أن من لم يقف على معاني رموز الـرسول لم ينل الملكوت الإلهي [1].

ولقد وضـح ابن سينا مـوقفه من قضيـة التوحيد وأشـار إلى أن موقف القـرآن منها لم يكن إلا تشبيهـاً صرفاً ومـا كان يمكـن غير ذلك حتـى تناسـب لغة القـرآن عقول النـاس وفطرهم، وفصـل القول في ذلك في رسالته المهمـة « رسالة أضحوبة في أمـر المعاد » يقول ابـن سينا : « ثـم من المعلـوم الواضـح أن التحقيـق الذي ينبغـي أن يرجـع اليه في صحـة التوحيد من الإقرار بـالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيـف، والأين والمتى، والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع، أو يكـون لها جزء وجـودي كمـي أو معنـوي، ولا يمكن أن تكـون خـارجـة عن العـالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الاشارة إليها أنها هناك ممتنع القاؤها إلى الجمهور. ولو ألقى هذا على هذه الصورة إلى العرب البادية والعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو اليه معدوم أصلاً، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ولم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد ببيان مفصل » [2].

وعلى هذا النحو يصور لنـا ابن سينا مذهبه في التوحيد وتصوره لمعنـى الوحدانية ولا يجد القارىء صعوبة لكي يدرك ما في هذا التصور مـن أثر أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلاً : فأين النصوص المشيرة إلى التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الديـن القيم. المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة، ؟ وأين الاشارة إلى الدقيق مـن المعاني المستندة إلى علم التوحيد، مثل أنه عـالم بالذات أو عالم بعلم قادر بالذات أو قادر بقدرة واحد على كثـرة الأوصاف أو قابل للكثرة ... ولعمري لو كلف الله تعـالى رسولاً مـن الرسـل أن يلقى حقـائق هذه الأمـور إلى الجمهور مـن العامـة

---

(١) تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا ص ٨٥ ط الجوانب سنة ١٢٩٨ هـ.
(٢) أنظر الرسالة الأضحوية ص ٣٩ - ٥٠ بتحقيق د. سليمان دنيا.

الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم... لكلفه شططاً وأن يفعل ماليس في قوة البشر »[1].

* نقــد موقــف الفلاســفة :

أ - نقــد دليــل الامكــان والوجــوب :

لجأ الفارابي « وابن سينا » في استدلالهم على وجود الله إلى تقسيم العالم إلى واجب وممكن ثم الاستدلال بالممكن على الواجب، من حيث حدوثه بعد إن لم يكن، ومن حيث ثباته على الإمكان.

ويقول « ابن سينا » في النجاة لاشك أن هنا وجوداً وكل وجود فإما واجب وإما ممكن، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود[2].

وفي استدلال ابن سينا بالممكن على الواجب لم يلجأ إلى خارج تصوره العقلي بل جعل مجرد التصور العقلي للوجود من حيث هو - هو بغض النظر عن الخارج الحسي دليلاً على الواجب، وجعل هذه الطريقة أشرف في الاستدلال من اللجوء إلى الخارج المشاهد، « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى إعتبار من خلقه وفعله وإن كان هذا طريقاً آخر في الاستدلال. لكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف[3].

وهذه الطريقة سلكها « الفارابي » في « فصوص الحكم »[4] قبل ابن سينا في الاستدلال على وجود الله وإن اختلفت ألفاظ ابن سينا عنه لكن ينبغي ألا يحجب ذلك عن أعيينا أن حقيقة الدليل واحد لدى الفيلسوفين.

وهذا الدليل لا ينهض إلى مرتبة الاستدلال على وجود إله حي قيوم خالق رازق آمن به المسلمون على أنه حقيقة واقعية، ومن خلال إحساس المسلمين بوجوده الخارجي يستمدون منه الرغبة والشوق إلى لقائه أو الخوف من بطشه وعذابه.

---

(١) المرجع السابق.
(٢) النجاة لابن سينا : ٣٨٣ ط الكودي سنة ١٣٣١ هـ. وأنظر أيضاً ص ٣٨٦.
(٣) الاشارات ٣ - ٥٤.
(٤) أنظر فصوص الحكم للفارابي ١٣٩ ط الخانجي سنة ١٩٠٧ (من المجموع).

وإنما يصح الاستدلال بـه على أن هناك وجوداً واجباً فقـط . أما إثبات هذا الـواجب وتعيينه خارج الذهن والتصور العقلي فهذا ما لم ينتجـه دليل ابن سينا والفارابي، بل مازال الأمر في ذلك محتاجاً إلى دليل آخر، وهوما لم نجده لدى الفارابي وابن سينا .

ومعلوم أن ديـن المسلمين قائم على الاعتراف بـالوجـود الخارجي لـذات الله وأنه لا يكفي في الإيمان بـه مجرد التصور العقلي لـوجوده حتـى لا يكون وجـوده تعالى مجرد فكـرة عقلية لا حقيقة لها خارجاً .

ثم إن الممكـن الذي يتحـدث عنه « ابن سينـا » ويستدل به على واجـب الوجـود هو الشـيء الذي إذا نظـرت إليه بـاعتبار ذاتـه لا يجب ولا يمتنع وجـوده وانما يكون وجـوده وامتناعه لأسباب خارجة عنه فـإذا اقترن به شرط وجوده (أي علة وجوده) صار واجباً، واذا اقترن به شرط عدمه صار ممتنعاً، وإذا لم يقترن به شرط الوجود أو العدم صار ممكناً .

ولو تصورنا الممكن على نحو ما يقول « ابن سينا » لكان معنى ذلك أن لكل ممكن ذاتاً مستقلة في الخارج زائدة، على وجـوده، وأن هذه الـذات يمكن أن تـوصف بـالوجـود إذا اقترن بها شرط الوجود ويمكـن أن توصف بالعـدم إذا اقترن بها شرط العدم، ولاشك أن هذا تصـور باطل لأنـه يقوم على التفرقـة بين ماهيـة الشيء وبين وجوده، بمعنـى أن لكل شيء ماهية زائدة على وجوده في الخارج، وهذه تفرقـة باطلة لأن الماهيات لايمكن تحققها في الخارج منفصلة عن أعيانها بحال ما .

وفضلاً عن ذلك فلو تصورنا أن هناك ماهيـات مستلزمة للوجود وهي مع ذلك تقبل الوجود تـارة والعدم أخرى لكان ذلك تصـوراً متناقضاً، لأنه كيف يقـال : إنها مستلزمة للوجود ومع ذلك فهي تقبل العدم، لأنها لو كانت مستلزمة للوجود لامتنع عليها أن تقبل العدم، ولـو جاز عليها أن تقبل العـدم لما كانت مستلـزمة للوجود، فتصـور الماهيات على هذا النحو تصور باطل على كل وجه، واثبات أحدهما يلزم عنه إبطال الآخر .

على أن تصور « ابن سينا » للممكن فيه لبس لأن المعنى الصحيح للممكن هو الشيء الذي إذا نظـرت إليه باعتبـار ذاته فإنه لا يستحـق وجوداً ولا عدمـاً ولابد له مـن أحدهما باعتبار غيره والتقدير أنه موجود، فيكـون وجود الممكن واجباً بغيره ومادام وجوده واجباً (ولو بغيره) لا يمكن عـدمه لأن الواجب بغيره لا يمكن عـدمه بوجه مـن الوجوه، لأن السبب الذي أوجـب وجوده هو واجب الوجـود بذاته لا بغيره، وهي مـن لوازمه ولازم

الواجب بذاته يمتنع عدمه فيكون عدمه ممتنعاً.

وابن سينا قد أخذ طريقته هذه عن المتكلمين الذين سلكوا في استدلالهم على وجود الله طريقة التركيب والحركة، ولما أراد أن يحافظ على نزعته الفلسفية مع أخذه بطريقة المتكلمين لجأ إلى هذه الطريقة في تقسيمه الوجود إلى ممكن وواجب وجعل التركيب إمكاناً، ثم استدل بالتركيب على الإمكان، ولما زعم المتكلمون أن طريقتهم هي طريقة الخليل في قوله تعالى: ﴿ لا أحب الآفلين ﴾ وفسروا الأفول بالحركة، وفسر هو الأفول بالإمكان فقال في «الإشارات»: قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه، لكنك إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً، وتلوت قوله تعالى: ﴿ لا أحب الآفلين ﴾ فإن الهوى في حظيرة الإمكان أفول ما »[1].

وتفسيره الأفول بالإمكان يجعلها أشد بطلاناً من استدلال المتكلمين بها، لأنه بذلك يصير الإمكان وصفاً لازماً لها أي أنها آفلة بمعنى أنها ممكنة لم تزل، مع أن القصة كما في القرآن تفيد أن الأفول حدث بعد إن لم يكن، وأن الكواكب أفلت بعد إن لم تكن آفلة.

فهذا الدليل إذا اعتبرته من أي وجه فلا يصح الاستدلال به على وجود الله وإن جاز لابن سينا أن يستدل به على واجبه، ثم هذا الدليل لم يستعمل على لسان أحد من الأنبياء في الدعوة إلى الله، ولا نزل به كتاب، ولا أمر الله به رسله ولا أحداً من خلقه أن يدعوا الناس بهذه الطريقة.

ب - نقد تصورهم للوحدانية:

ولقد أخطأ الفلاسفة في تصورهم لمعنى الوحدانية على أنها تعني البساطة وعدم التركيب من أجزاء تتكون منها الذات الإلهية، أو أنها تعني وحدة الفاعل في العالم. ولاشك أن هذا التصور العقلي متأثر بما في عالم الشهادة من مفاهيم إنسانية حاول الفلاسفة أن ينزهوا الله عنها، ونحن لا نشك في نوايا الفلاسفة المسلمين أو عقائدهم فهذا أمر موكول إلى الله، إلا أن هذا التصور الأرسطي لمعنى الوحدة قد فرض على الفلاسفة موقفاً يتنافى مع الموقف الديني المتمثل في القرآن الكريم، ذلك أن الفلاسفة قد تصوروا الذات الإلهية مجردة عن كل صفة تجعل لذات الله وجوداً خارجياً مستقلاً عن التصور العقلي، فعندهم أنه «معقول الذات ... وما كان هذا حكمه فهو عاقل لذاته، فهم لم يفسروا

(١) أنظر الاشارات لابن سينا: ٣ - ١٠٢ - ١٠٣ طبعة دار المعارف.

الـوحدانيـة بمعنـى نفي الشريـك لله في عبادتـه، ونفـي أن يكون هنـاك نـد أو ضد لـه في الوجـود. بل ذهبوا في تفسيرهـا إلى معنى البسـاطة وعدم التركيـب في ذات الله. فجعلوه ماهية بسيطة في الذهن مجردة من كل شيء قد يؤدي إلى تحقق الوجود الخارجي فذاته مجردة وبسيطة، فهو واحد من كل وجه، فهو في ماهيته لا تركيب له ولا اشتراك لغيره معه فيها. « ولا جنس له». «ولا فضل له» . « ولا نوع له ».

هكذا تصور الفلاسفة وحدانية الله تعـالى التي وصف نفسه بها، وقد فسروا الصفات الإلهية الـواردة في القرآن بـأنها أعراض وقـالوا لـو اتصف الله بها للـزم من ذلـك التركيب والافتقار وكـلاهما محال ومن هنـا قالوا بنفـي الصفات. ومعلـوم أن القرآن قـد اكتفى في وصف الله بالوحدانية بأنه « أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ».

والفلاسفة قد بنوا مذهبهم في وحدة واجب الوجوب على حجتين:

الأولى: أنه لـو كان هنـاك إلهان واجبان لاشتركـا في وجوب الـوجود الـذي هو تمام الماهية ... وامتـاز كل منهما عـن الآخر بما يخصـه تحقيقاً لمعنـى الأثنينية. ومعلـوم أن ما بـه الاشتراك غير ما به الامتياز والافتراق. فيكون واجب الـوجود مركباً. والمركب مفتقر إلى أجزائه التي هي غيره فالمفتقر إلى الغير ممكن وليس بواجب.

الثانية: أنهما اذا اتفقا في الـوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصـه لزم أن يكون المشترك معلولاً للمختص. وهذا باطل هنـا. وذلك لأن المشترك المختص إن كان أحدهما عارضاً للآخـر لزم أن يكون الوجوب عارضـاً للواجب أو معروضاً له، وعلى التقـديرين فلا يكـون الوجـوب لازما للواجـب. وهذا محال. لأن الـواجب لا يمكـن أن يكون غير واجب.

وإذا كـان أحدهما لازمـا للآخـر لم يجز أن يكـون المشترك علة للمختـص لأنه حيـث وجدت العلـة وجد المعلول. فيلزم أنـه حيث وجد المشترك وجـد المختص. والمشترك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يختص بهذا في ذاك وما يختص بذاك في هذا.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو:

كيف يستقيم هذا التصور التجريدي لمفهوم الله عنـد الفلاسفة مع ما وصف الله به في القرآن من أنه خالق قادر، وفعال لما يريد واستوى على عرشه ويجيء يوم القيامة؟.

أليست هذه الصفات تؤدي إلى الكثرة ولو بالاعتبار على مذهب هؤلاء؟

ثم أليست هذه الصفات تؤدي إلى التركيب - ولو في الذهن - وهم قد نفوا كل صفة تستلزم التركيب وتنافي البساطة ؟ .

لقد كانت إجابة الفلاسفة على هذه التساؤلات إنه عاقل لذاته ومعقول لذاته وعلى هذا فقد نفوا جميع الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه، وتأولوا آياتها حسبما شاءت لهم أهواءهم وأرجعوا جميع الصفات إلى صفة العلم وقالوا: إن العلم هو عين ذاته فهو علم وعالم ومعلوم كما أنه عشق ومعشوق .

ولابد أن نفرق هنا بين ما يمكن أن يُتصور في الذهن وبين ما يوجد في الخارج، فليس كل ما يتصوره الإنسان في ذهنه يمكن تحققه خارجاً . والفلاسفة لم يفرقوا بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي فبنوا استدلالهم هذا على أن كل ما يتصوره العقل ممكنا يجوز أن يتحقق وجوده في الخارج . وليس الأمر كذلك .

ولو افترضنا أن ما تصوروه حقاً فيمكن معارضة حجتهم بنظيرها . فمثلاً يمكن أن تعارض هذه الحجة بصفة الوجود التي يشترك فيها الواجب والممكن، لأنه من المعلوم أن كل واحد من الوجودين الواجب والممكن يمتاز عن الآخر بخصوصيته . مع أنهما يشتركان في مسمى الوجود ويلزم على أصلهم أن يكون الواجب مركباً مما به الاشتراك وما به الامتياز وهم يرفضون ذلك .

وكذلك يمكن معارضة هذه الحجة بالماهية والحقيقة والمعاني الكلية المشتركة التي لا توجد إلا في الذهن .

وحقيقة الأمر أن الشيئين الموجودين في الخارج لم يشرك أحدهما الآخر في شيء ما من خصائصه لا في وجوده ولا في ماهيته . وانما تقع المشاركة بينهما في المعاني الكلية المطلقة . وهذه المعاني المطلقة والكلية لا توجد في الخارج بحال من الأحوال، وإنما يتصور وجودها في الأذهان فقط أما في الخارج فليس فيه معنى يقع فيه الاشتراك . بين شيئين وإنما تقع الشركة بينهما في المعنى المقصود ذهناً وعقلاً فقط .

ولو تنبه هؤلاء إلى الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي الحسي لعلموا أن الوجود يكون عاماً وخاصاً : فالعام لا وجود له على سبيل الاشتراك إلا في الأذهان فقط، وأما في الخارج فلا يكون إلا خاصاً ومتحققاً في أفراده وهذا لا تقع فيه الشركة . بحال . بل يختص كل فرد مما يطلق عيه مسمى الوجود بما يخصه من ذلك الوجود . فالفلاسفة قد

اشتبه عليهم مـافي الأذهان بما في الأعيان، وتوهموا أن كل ما يمكـن تصوره عقلاً يجوز أن يتحقق خـارجاً، وبنـوا على هذا التصـور أن قالـوا بنفي جميـع الصفات الإلهيـة عنه تعـالى وتأولوها على معنى السلب تارة والإضافة تـارة أخرى أو ماهو مركب منهما. وقالوا إنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أين له، ولا متـى، وفسروا علمه بمعنى عدم الجهل. وقدرته بمعنى عدم العجز، إلى آخر مذهبهم في الصفـات، وقد بنوا هذه التصورات على الأصول التي اعتمـدوها في الاستـدلال على وجود الله ووحـدانيته، والأدلـة التي استـدلوا بها على مذهبهم في التـوحيد لا تصلح دليلاً على وحـدانية الله وإنما يستدل بها على وحدة الـواجب العقلي الذي أثبتوه. وفرق كبير بين مطلوب الأنبياء من قضيـة التوحيد ومطلوب ابن سينا والفلاسفة.

ويحاول ابـن سينا أن يجد لمذهـب الفلاسفـة في التوحيـد إشارة ولـو خفية في القـرآن فيتساءل مع نفسه.

فأين الإشارة إذن بالتصريح على التوحيد المحـض الذي يدعو إليه هذا الدين المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة [1].

« وهل هو عالم بالذات أو بعلم » قادر بالذات أو بقدرة [2].

وهل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة. تعالى الله عنها أنه « لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهم (التوحيد) ولا أتـى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل » [3].

« ولو كلـف الله رسوله أن يلقـى حقائق هذه الأمـور إلى الجمهور لكلفه شططـاً. ثم هناك الكتاب العزيـز الذي جاء على لغة العرب في الاستعارة والمجـاز فما قولهم في الكتاب العبراني وقد جاء تشبيها كله؟ » [4].

ولو جاز القول بأن بعض الآيات جـاءت على عادة العرب في الخطاب من الاستعارة والكناية فإن « هناك آيات لا يمكن أن تذهب فيها إلى الاستعارة أو المجاز ولا يحتمل اللفظ فيها إلا معنى واحداً مثل آيات المجيء والإتيان » [5].

---

(١) الرسـالة الأضحـوية ٤٨.
(٢) الرسـالة الأضحـوية ٤٨.
(٣) الرسـالة الأضحـوية ٤٥.
(٤) الرسـالة الأضحـوية ٤٩.
(٥) الرسـالة الأضحـوية ٤٧.

وهذه النصوص توضح لنا موقف ابن سينا من القرآن ومن الاستدلال به في التوحيد ويمكن أن نلخص مذهبه في ذلك فيما يلي :

أولاً : لم يرد في القرآن إشارة إلى حقيقة التوحيد المحض ولم يرد في ذلك بيان مفصل .

ثانياً : لم يفصل القرآن القول في علاقة الذات بصفاتها . ولا وضَّح القول في : هل هو عالم بالذات أو بعلم . قادر بالذات أو بقدرة .

ثالثاً : لم يبين لنا أن الصفات هل تنال من وحدته فيكون قابلاً للكثرة ، أم هو واحد على كثرة أوصافه .

رابعاً : أن حقائق هذه الأمور لا يجوز الإفضاء بها إلى الجمهور . والقرآن إنما يخاطب الجمهور بما يفهمون بالرمز والمثال ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله تقريباً للأفهام .

ولو تأملنا المقالات التي أوردها ابن سينا في رسالته الأضحوية ليستدل بها على صحة مذهب الفلاسفة لوجدنا أنها ، ليست عقلية ولا شرعية ، وإنما هي من بنات أفكار الصابئة واليونان .

فما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن لم يرد فيه إشارة إلى التوحيد الذي قال به هو والفلاسفة المشاؤون ، كلام صحيح . ولو كان ما ذهب إليه ابن سينا والفلاسفة في تصورهم لحقيقة التوحيد حقاً ، فلا يكون التوحيد مستفاداً من الأنبياء في شيء ولا في كتب الله المنزلة إشارة إليه . بل على قوله تكون الرسل قد جاءت لتضليل الناس وليس لهدايتهم .

وصحيح ما ذهب إليه ابن سينا من أنه لم يرد في القرآن إشارة إلى ذلك التصور للتوحيد ، وهذا دليل واضح على بطلان مذهب ابن سينا والفلاسفة ، ولو كان حقاً ما ذهب إليه هؤلاء لكانت الرسل أسبق منهم بالإشارة إليه .

وأما قوله : هل هو عالم بالذات أو بعلم ، قادر بالذات أو بالقدرة . فهذا كلام مبتدع في دين الأنبياء ، ولم نكلف معرفة ذلك ، ثم هو كلام مجمل . فإن الذات التي لا تكون إلا عالمة لا يمكن وجودها مجردة عن العلم ، وأن تقدير ذات مجردة عن العلم اللازم لها ، انما هو تقدير ممتنع تحققه في الخارج . فلا يكون وجودها إلا على سبيل الفرض الذهني والتقدير العقلي فقط . أما أن تكون هناك في الخارج ذات عالمة مجردة عن العلم ، فهذا ما لا وجود له ، ولا يصح ذلك عند أصحاب العقول الصريحة . ولفظ الذات إذا أطلق ، فإنه

يتضمن الصفات اللازمة لتلك الذات. لأن كلمة ذات تعني الصفة والموصوف معاً، فيقال ذات كذا أي صاحبته، لأن لفظ الذات بمعنى الصاحبة.

أما قوله: « هل هو واحد بالذات على كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ». فهذا تلبيس على عقول الناس. وابن سينا « وأصحابه يطلقون هذه الألفاظ على إثبات الصفات تنفيراً للسامع عنها، والكتب المنزلة من عند الله مليئة بالصفات التي وصف الله نفسه بها، وإطلاق هذه الألفاظ القبيحة مثل التركيب والتجسيم لايفيد شيئاً لأنا لا نترك كتاب الله لمجرد هذه التسميات التي ما أنزل الله بها من سلطان وإن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ».

وتنزيه الرب عن صفاته تحقيقاً لمعنى الوحدة التي أرادوها كتنزيه المشركين له عن أن يصفوه بالرحمة حين قال لهم الرسول « أسجدوا للرحمن » فقالوا منكرين ﴿ **وما الرحمن** ﴾. ومعلوم أن الإسم العَلَم لم ينكره أحد، ولو كانت أسماؤه أعلاماً مجردة ولا تدل على صفات مشتقة منها، لما كان هناك فرق بين اسم الرحمن والجبار، وإنما أنكر هؤلاء الصفة لما فيها من معنى، فعاب القرآن عليهم ذلك، فما بالك بمن نفى جميع الصفات مدعياً أنها تنال من وحدانيته.

وما ذهب إليه ابن سينا من أن القرآن قد ورد تشبيهاً كله، واستشهاده على ذلك بالكتب العبرانية، فإن هذا لا يفيد شيئاً، بل هذا من أعظم الحجج على نفات الصفات، وهذا أعظم دليل على أن دين الأنبياء واحد. لأنه من المعلوم أن موسى قبل محمد ولم يأخذ عن محمد شيئاً.

وكل من عرف حال محمد، آمن بأنه لم يأخذ عن موسى شيئاً ولا عن أهل الكتاب وإنما جاء مصدقاً لما معهم من الحق. فإذا أخبر محمد بمثل ما أخبر به موسى، وكان الرسولان من عند مُرسل واحد من غير تواطؤ فيما بينهما، كان هذا دليلاً على صدق كل منهما فيما أرسل به من الصَفات الإلهية.

وإذا أخبر الرسول العربي بما في التوراة من الصفات، كان ذلك دليلاً على أن ما فيها من الصفات مما يوافق القرآن منها، ليس مما كذبه أهل الكتاب.

وهذا يدل على أن طريقة الأنبياء واحدة.

ومعلوم أن تصــور وحدانية الله تعـالى على هذا النحو الـذي ذهب إليه ابـن سينا، لا أصل له في كتاب ولا سنة وهما مصدر الاعتقاد وقطب الوحى في ذلك الأمر الأهم.

هــذا وبالله التوفيــق ،،،



■ المصـــــــادر ■

١ - آراء أهـــل المدينــة الفاضـــلة : للفـــارابي .
٢ - أرســـطو عـــند العـــرب : عبد الرحمن بدوي
٣ - الاشـــارات والتنبيهـــات : ابن ســـينا
٤ - تاريـــخ الفلســفة اليونانيـــة : يوســـف كـــرم
٥ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات : ابن ســـينا
٦ - تاريخ الفلسفة الاسلامية : ديبور - ترجمة أ . د . محمد عبد الهادي أبو ريدة
٧ - تاريخ المذاهـب الفلسـفية : ســـــانتلانا .
٨ - تفســير ما بعـد الطبيعـــة : ابن رشد بتحقيق عثمان أمين
٩ - الجمع بين رأي الحكيمين : الفـــــارابي
١٠ - دروس في تاريخ الفلسفة : د . ابراهيم بيومي مدكور
١١ - رسائل الكندي الفلسفية : الكندي بتحقيق د / أبو ريدة
١٢ - رسالة أضحوية في أمر الميعاد : ابن سينا بتحقيق سليمان دنيا
١٣ - كـــتاب الســـياسة : للفـــارابي
١٤ - كتـــاب الشـــفاء : لابن سينا
١٥ - عـــيون الحكمـــة : لابن سينا بتحقيق محمد مهدي
١٦ - عيـــون المســـائل : للفـــارابي
١٧ - عـــلم الطبيعـــة : لأرســـطو بتحقيق عد الحمن بدوي
١٨ - فلسفة الكندي : دكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة .
١٩ - فصـــوص الحـــكم : للفـــارابي
٢٠ - الفارابي والحضارة الإنسانية : طـ بغداد (الكتاب التذكاري)
٢١ - مشكلة الألوهية عند ابن سينا : د . محمـــد غـــلاب
٢٢ - مقالة اللام لأرسطو : بتحقيق د . أبو العلا عفيفي .
٢٣ - النجـــاة : لابن ســـينا طـ دار المعارف
٢٤ - الإلهيـات عـند الفارابي : عبـد الكريـم البـــراك